

Wanda Supa

O odradzaniu się sacrum chrześcijańskiego w rosyjskiej prozie radzieckiej

Acta Polono-Ruthenica 2, 255-264

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wanda Supa
Białystok

O odradzaniu się sacrum chrześcijańskiego w rosyjskiej prozie radzieckiej

Jak wiadomo, po zwycięstwie rewolucji październikowej w Rosji i innych republikach Związku Radzieckiego władza zmierzała do zbudowania socjalistycznego państwa opartego na naukowych zasadach, eliminujących paradygmat chrześcijaństwa z ludzkiego życia i kultury z powodu niemożności empirycznego czy racjonalnego dowiedzenia istnienia Boga. Miejsce zwalczanego prawosławia miała zająć „religia ateizmu”, w której do roli sacrum podniesiono ideę budowania komunistycznego społeczeństwa i kształtowania „nowego”, wyzwolonego z wszelkich okowów radzieckiego człowieka. W gruncie rzeczy eliminowanie religii i związanych z nią instytucji miało ułatwić kontrolę nad społeczeństwem.

Ci literaci, którzy oparli się narzuconemu systemowi wartości i wzorcowi postępowania (np. Achmatowa, Bułhakow, w okresie powojennym Sołżenicyn, Szalamow) przez całe dziesięciolecia mieli utrudniony dostęp do czytelnika. Natomiast prawie wszyscy spośród pisarzy legalnie drukujących swoje utwory aktywnie włączyli się w proces ateizowania i laicyzowania społeczeństwa, który zresztą był wsparty przez totalitarny aparat represyjny. W latach dwudziestych i trzydziestych nawet ci pisarze radzieccy, którym w dzieciństwie wpojono zasady religijności (a była to zdecydowana większość piszących w tym czasie), w zamykaniu i burzeniu cerkwi oraz klasztorów, w wyśmiewaniu duchownych i traktowaniu wiary jako synonimu ciemnoty i zacofania widzieli oznaki upragnionego postępu.¹ Wymownie świadczą o tym np. takie utwory jak *Dwanaście krzesel* (*Двенадцать стульев*, 1928) Ilji Ilfa i Jewgienija Pietrowa, satyryczne felietony i powieść *Czasie, naprzód!* (*Время, вперед!*, 1932) Walentina

¹ Za typowy dla ówczesnych dyskusji o religii można uznać np. art.: В. Катаев. *Страна нашей души*, „Литературная газета”, 1947, 5 ноября, w którym prawosławie jest określone jako „żałosna religia rozpaczy i bezsily”.

Katajewa czy powieść *Nad rzeką Socia* (1930) Leonida Leonowa.

W następnych dwudziestolecich, wraz z debiutem pisarzy wychowanych przez radziecką areligijną szkołę proces ateizacji zdawał się zbliżać do zwycięskiego końca. Typowy pozytywny bohater literatury rosyjskiej tego okresu był człowiekiem nie tylko negującym istnienie Boga, lecz - mówiąc słowami K. Jaspersa - usiłującym „transcendować samego siebie”², uważającym się za jedyne sprawcę historii własnej i historii świata, chociaż rzeczywistość radziecka z jej masowymi represjami, strachem, zniszczeniami wojennymi raczej nie dostarczała zbyt wielu argumentów do potwierdzenia tego rodzaju przekonań.

Jednak wiadomo też, iż w Rosji nigdy nie nastąpił całkowity upadek wiary, chociaż miliony ludzi w ciągu kilku dziesięcioleci w różny sposób manifestowały swoją ateistyczną prawowierność. Badacze tego zjawiska podkreślają, że wkrótce po zapowiedzi Chruszczowa (za jego rządów miała miejsce ostatnia fala prześladowań na tle religijnym), iż pokaże w telewizji ostatniego popa, rozpoczął się proces „religijnego budzenia się Rosji”³.

Oficjalna literatura rosyjska okresu radzieckiego (a tylko ta jest przedmiotem oglądu w niniejszym szkicu) nie mogła odegrać w owym otwieraniu się radzieckiego społeczeństwa na wiarę dużej roli ze względu na ograniczenia ze strony cenzury, wielu jednak jej przedstawicieli z różnych powodów zaczęło weryfikować swój stosunek do wartości religijnych i kulturowej spuścizny chrześcijaństwa na długo przedtem, nim cerkiew odzyskała swoje prawa, a literatura wolność słowa.

Bodźców do weryfikacji było chyba wiele. Jednym z nich i być może najważniejszym było trwanie przez system zdolności do duchowej ekspansji, ponieważ z upływem czasu dla uważnych analityków rzeczywistości stawało się oczywiste, iż niewiele z teoretycznych założeń „naukowego socjalizmu” udało się zrealizować w praktyce. Inną przyczyną były publikacje w czasie „odwilży chruszczowowskiej” utworów „przywróconych”, w pierwszej kolejności *Mistrza i Małgorzaty* Bułhakowa oraz mikropowieści Sołżenicyna, prezentujących inny, niż oficjalnie obowiązujący, system wartości, jeszcze inną - uświadamianie sobie przez

² K. Jaspers. *Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens*, München 1967, s. 168.

³ T. Goriczewa. *Religijne przebudzenie w Związku Radzieckim*, przeł. B. Bialecki, Kraków 1994, s. 10.

niektórych pisarzy skończoności, kruchości, utracalności własnego istnienia, lęku przed nicością i w rezultacie uznanie ziemskiej eschatologii za niewystarczającą.

W legalnie publikowanej literaturze rosyjskiej oznaki metafizycznego niepokoju najwcześniej dały o sobie znać w „mowistycznych”⁴ utworach „nowego” Katajewa. Przypomnijmy, iż w swojej eksperymentalnej prozie liryczno-filozoficznej ze swobodną narracją asocjacyjną pisarz ten stawiał sobie za cel walkę z normatywną poetyką realizmu socjalistycznego i wypaczeniami systemu oraz obronę sztuki awangardowej i niektórych wartości przedrewolucyjnych. W konwencji mowistycznej umowności, wśród refleksji na temat otaczającego świata, własnego życia, czasu i wielkiej sztuki ratującej artystę od „piekła zapomnienia” w takich utworach Katajewa jak *Święta studnia* (*Святой колодец*, 1967), *Rozbite życie lub czarodziejski róg Oberona* (*Разбитая жизнь или волшебный рог Оберона*, 1971), *Mój brylantowy diadem* (*Алмазный мой венец*, 1978) pojawił się sprzeczny ze światopoglądem materialistycznym motyw duszy przekraczającej granice ziemskiego bytowania, niewytłumaczalnych racjonalnie wieszczych snów i przeczuć, lęku przed niebytem. W języku Katajewa przetrwały słowa i pojęcia z semantyki cerkiewnej; w latach dwudziestych za ich pomocą mówił o swojej niewierze, natomiast w „nowej prozie” wyrażał poprzez nie tęsknoty metafizyczne. W jednym z ostatnich swoich utworów, w powieści pt. *Romans młodzieńczy* (*Юношеский роман*, 1982), by wzmocnić ekspresję rozważań o okrucieństwie historii i bezmiarze ludzkiego cierpienia, odwołał się do odwiecznej symboliki krzyża, budowli sakralnej i pojęcia Antychrysta. W jego ezopowym języku na miano „upadłych aniołów” zasługiwali wszyscy ci, którzy „modlili się” o burze dziejowe, tj. wojny i rewolucje.

Motyw nieśmiertelnej duszy pojawił się też w utworach prezentujących ludowy światopogląd w ramach tzw. prozy wiejskiej, np. w opowieściach Wiktora Astafjewa czy Walentina Rasputina. Ale najbardziej bezpośrednio spośród przedstawicieli prozy wiejskiej do tematyki religijnej podchodził chyba Władimir Tiendriakow, a sposób traktowania przezeń tego tematu świadczy o jego stopniowym odchodzeniu od naiwnego ateizmu oficjalnego. Ten urodzony w roku 1923 pisarz, początkowo

⁴ Program „mowizmu” omawiam w książce: W. Supa. *Twórczość Walentina Katajewa*. Białystok 1996, rozdz. III.

zafascynowany doktryną socjalizmu, próbował pokazywać rzeczywistość radziecką obiektywnie, bez omijania ostrych konfliktów, koncentrując się przy tym na analizowaniu przejawów słynnego „sumienia rosyjskiego” w nowych warunkach historycznych.⁵

W jednym z wczesnych opowiadań *Čudotwórcza* (*Чудотворная*, 1958), napisanym językiem w pełni zdystansowanym wobec pojęć wiary i religii, przekonywał zgodnie z oficjalnym punktem widzenia, iż w ZSRR wierzą w Boga i uprawiają praktyki religijne wyłącznie ludzie starsi, prymitywni, zabobonni, niezyczliwi w stosunku do innych, nietolerancyjni wobec niewierzących. Ale już jego następny utwór z kręgu tematyki „religia a ateizm” charakteryzuje się innym podejściem do problemu wiary. Bohaterami opowieści *Nadzwyczajne* (*Чрезвычайное*, 1961) są ludzie nieszczęśliwi, rozczarowani życiem, którzy w wierze szukają pocieszenia i odpowiedzi na pytanie o sens życia. Tym razem wierzący to nie ludzie starzy i niewykształceni, lecz kończąca radziecką szkołę średnią uczennica i nauczyciel z tejże szkoły. Wiara bohaterów nadal jest oceniona jako „błądzenie” światopoglądowe, z którego można i należy ich wyleczyć, niemniej w przesłaniu ideowe wpisane zostało przekonanie o potrzebie tolerancji wobec wierzących i konieczności dialogu z nimi bez stosowania drastycznych form nacisku.

Do tematu radzieckich ludzi wierzących Tiendriakow powrócił w mikropowieści *Delegacja apostołska* (*Апостольская командировка*, 1969). Jak obecnie wiadomo, koniec lat sześćdziesiątych był w jego biografii pisarskiej okresem przełomu światopoglądowego - oprócz utworów przeznaczonych do druku rozpoczął on pisanie rozrachunkowych utworów „do szuflady”, poruszających najbardziej tragiczne zjawiska z radzieckiej historii, takie jak przebieg rozkułaczania, wielki głód na początku lat trzydziestych, represje 1937 roku, prześladowania Żydów w latach czterdziestych itp. Utwory te doczekały się publikacji dopiero w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, już po śmierci ich autora, który zmarł w roku 1984.

Oznaki wyzwalania się od ideologicznego zniewolenia łatwo dostrzec i w jego utworach publikowanych legalnie. Głównym bohaterem *Delega-*

⁵ W artykułach poświęconych rozrachunkowi z samym sobą Tiendriakow określił swoją postawę wobec rzeczywistości radzieckiej następująco: „прямо не лгал. лишь молчал о том, что под запретом”. В. Тендряков. *Люди или не-люди*. „Дружба народов”. 1989, nr 2, s. 11.

cji apostołskiej jest legitymujący się wyższym wykształceniem fizyk, uprawiający zawód dziennikarza popularyzującego osiągnięcia radzieckiej nauki, który w wieku 30 lat dostrzegł płytkość swojej egzystencji i by nie być zmuszonym do uznania swojego człowieczeństwa za niespełnione, uzmysłowił sobie potrzebę wiary w Boga.

Wybór na bohatera absolwenta radzieckiej wyższej uczelni, dla którego wiara jest kwestią filozoficzną, którego interesują zarówno ostateczne przyczyny świata, jak i przesłanie etyczne *Nowego Testamentu*, podważał podstawową tezę radzieckiej propagandy, głoszącą, że wiara w Boga może być tylko następstwem ciemnoty i dawał autorowi możliwość mówienia o religii na nowym poziomie intelektualnym. Zestawianie podstawowych twierdzeń materializmu dialektycznego z dogmatami chrześcijaństwa tym razem nie sugeruje zwycięstwa tych pierwszych - jedną z przyczyn nawrócenia się bohatera jest uświadomienie sobie, iż nauka nie jest w stanie przedstawić przekonującej teorii o narodzinach życia na ziemi.

Skazany na życie w otoczeniu manifestującym swoją bezbożność, w którym byłby traktowany niczym trędowaty, Rylnikow pod wpływem impulsu opuszcza Moskwę i próbuje stworzyć sobie odpowiednie warunki do duchowego odrodzenia w odległej wsi z czynną cerkwią. Reakcją społeczności wiejskiej na nawróconego na wiarę człowieka wykształconego wymownie ilustruje rozmiary spustoszenia duchowego, poczynionego przez ateizm. Tiendriakow pozostał krytyczny również wobec wierzących i prawosławnego duchowieństwa: przedstawiony w utworze pop jest naiwnym prostaczkiem, wiejskie staruszki wierzą z przyzwyczajenia i straszą Bogiem karzącym, nie znają natomiast pojęcia Boga-Laski czy wszechogarniającej miłości.

Chociaż Tiendriakowowskie mówienie o wierze nie jest wolne od naiwności (np. jego bohater uważa się niemal za współczesnego Chrystusa), z perspektywy historycznoliterackiej ważne wydaje się samo odnotowanie podejmowanych po omacku wysiłków zakorzenienia się w wartościach bardziej istotnych niż proponowane przez radziecką ideologię oficjalną, odnajdywania się w świecie znaczeń odrzuconych, ale wciąż żywych w spuściznie chrześcijaństwa.

Z kolei w opublikowanej już pośmiertnie bardziej ambitnej intelektualnie powieści *Zamach na miraże* (*Покушение на миражи*, 1987), relacjonującej historię pewnego eksperymentu naukowego, Tiendriakow

podjął się próby oceny radzieckiej teraźniejszości przez pryzmat odwiecznych prawd utrwalonych w Biblii oraz próby naukowego dowiedzenia, iż pojawienie się chrześcijaństwa w naszej cywilizacji było koniecznością dziejową. Autor przedstawił zespół naukowców, którzy za pomocą odpowiednio zaprogramowanego komputera szukają odpowiedzi na pytanie: jak potoczyłaby się historia ludzkości bez Chrystusa. Sam pomysł eksperymentu stanowi przejaw polemiki z oficjalną radziecką historiozofią. W utworze czytamy:

Когда-то у нас безоговорочно отвергали его (т.е. Христа) историческую реальность - мифическая фигура. плод воображения многих поколений. Сейчас же, насколько мне известно, все наши историки раскололись на два лагеря, одни по-прежнему считают - такого в действительности не было, другие утверждают - был, существуют скучные свидетельства.⁶

Jednak naukowcom nie udało się zaprogramować dziejów cywilizacji bez Chrystusa, z apostołem Pawłem w roli głównej - komputer „wskrzesał” wyeliminowanego przez autorów eksperymentu Chrystusa, co uznano za dowód, że na skutek określonych okoliczności musiały się pojawić właśnie te postaci, które znamy i odegrać taką rolę, o jakiej mówią źródła religijne. Analizując fragmenty Nowego Testamentu bohaterowie powieści podkreślają, że większość relacjonowanych tam cudów można wyjaśnić racjonalnie, a nauka Chrystusa o stosunkach międzyludzkich lepiej pełni rolę moralnego drogowskazu niż bezwzględne prawo radzieckie.

Obok fabuły usytuowanej w latach siedemdziesiątych powieść zawiera pięć przypowieści wtrąconych. Trzy z nich: *(O przedwcześnie zabitym Chrystusie (O преждевременно погибшем Христе), (O Pawle, nie znającym Chrystusa (O Павле, не ведающем Христа) i Niepokój o bliźniego (Страсти о ближнем*, ta ostatnia jest poświęcona św. Łukaszowi) parafrazują, plastycznie uszczegółwiają bądź przedłużają znane wątki z *Nowego Testamentu*. Dwie pozostałe - o potępiającym postępie Diogenesie oraz o Campanellim, który z woli autora *Zamachu...* zobaczył przed śmiercią miasto funkcjonujące w myśl zasad przedstawionych w utopii *Miasto słońca* (pod wieloma względami przypominające rzeczywistość radziecką), traktują w języku ezopowym o utopijności założeń „naukowego socjalizmu”, sugerują, iż był to system społeczny skazany na

⁶ В. Тендряков. *Покушение на миражи*, „Новый мир”, 1987, nr 4, s. 77.

niepowodzenie z powodu nieprzystawalności tych założeń do ludzkiej natury.

Innym znanym pisarzem, który w okresie radzieckim głębiej niż Tiendriakow interesował się sytuacją prawosławnej Cerkwi i filozofią Boga był Leonid Leonow. Przypomnijmy, że od lat sześćdziesiątych przestał on wydawać nowe utwory. Publikacja w 1994 roku powieści *Piramida* (*Пирамида*) i informacje na temat historii jej powstawania również w tym przypadku świadczą o weryfikacji stosunku pisarza zarówno do religii, jak i do radzieckiej rzeczywistości. Pracę nad *Piramidą*, określaną przez krytyków rosyjskich jako najważniejszy utwór w jego dorobku (книга итогов) autor *Złodzieja* rozpoczął jeszcze w czasie drugiej wojny światowej i pracował nad nią w latach sześćdziesiątych - osiemdziesiątych, tworząc po kilka wariantów niektórych scen.⁷ Utwór nie został ukończony, do druku przygotował go zespół redakcyjny. Pomimo niespójności niektórych postaci i braku powiązań pomiędzy pewnymi odgałęzieniami wątków, będących skutkiem wzmiankowanego nieukończenia, jest to powieść niezwykle bogata we frapujące dociekania intelektualne, wsparte znajomością prac z dziedziny filozofii religii, nauk ścisłych oraz historii sztuki. Podobnie jak i wcześniejsze utwory Leonowa *Piramida* jest mocno osadzona w tradycji literatury rosyjskiej i światowej. Jej podstawowe wątki nawiązują do znanych arcydzieł: *Boskiej komedii*, *Fausta* Goethego, *Braci Karamazow*, *Mistrza i Małgorzaty*, *Roku 1984*, utworów braci Strugackich i innych.

Leonow przedstawił w swojej ostatniej powieści szeroką panoramę Rosji czasów stalinowskich. Oddał atmosferę represji, strachu i podejrzliwości, pokazał różne ludzkie reakcje na ataki doktrynami ideologicznymi, scharakteryzował sytuację jednostki uwikłanej w narzucone reguły życia zbiorowego, kiedy racje zarezerwowane są wyłącznie dla zbiorowości.

W centrum powieściowej relacji znajduje się rodzina prowincjonalnego popa Matwieja Łoskutowa, jednego z tych, któremu udało się wytrwać w wierze i być jej cichym i pokornym obrońcą. Wiele miejsca w utworze zajmuje właśnie eksplikacja fenomenu wiary żarliwej i głębokiej.

Perypetie członków i przyjaciół tej rodziny przybliżają czytelnikowi temat bezwzględnej walki państwa z duchowieństwem, sprowadzającej

⁷ О. Овчаренко, *Сказка должна быть страшная...*, [w:] Л. Леонов, *Пирамида*, „Наш современник”, 1994, вып. 1, с. 4.

się bądź do zmuszania popów do publicznego wyrzekania się wiary i profanowania jej symboli (tragedia diakona Ablajewa), bądź fizycznego wyniszczania ich wszelkimi możliwymi metodami. Wśród postaci przedstawionych występuje też Stalin i reprezentanci władzy różnych szczebli. Większość z nich to posłuszni wykonawcy poleceń, ale Leonow wykreował też postać humanitarnego komisarza oraz pomagającego aresztowanemu sędziemu śledczemu.

Wątki utrzymane w konwencji realistycznego prawdopodobieństwa współlistnieją w *Piramidzie* z wątkami fantastycznymi; Leonow wprowadził również pozaziemskich przedstawicieli dobra i zła: rezydenta piekieł Szatanickiego i „młodszego anioła” Dymkowa. Te postaci potrzebne były chyba głównie po to, by uwyraźnić ocenę Rosji Radzieckiej z perspektywy „ponadczasowego Królestwa Bożego”. Historiozoficzna paralela między narodzinami świata komunistycznego a narodzinami chrześcijaństwa, jaką wkrótce po wybuchu rewolucji dostrzegali Błok, Bielyj i Briusow⁸, w interpretacji Leonowa została poddana negacji. Umocnienie się socjalizmu pod rządami Stalina interpretuje on jako zwycięstwo Antychrysta, co koresponduje z poglądami wielu zachodnich polityków, np. byłego amerykańskiego prezydenta Reagana, nazywającego Związek Radziecki królestwem szatana.

We współczesnej hipostazie szatan jawi się jako uczony, „koryfeusz nauk wszystkich”, który wywiera wpływ na rzeczywistość radziecką głównie poprzez publikacje książek z dziedziny nauk społecznych i kształcenie radzieckiej młodzieży. Nie musi on być zbyt aktywny w czynieniu zła, ponieważ wyręczają go w tym przedstawiciele władzy, którzy po „zwycięstwie nad carem i bogaczami wydali wojnę niebu”. Rozmyślając o współczesnej rzeczywistości Matwiej Łoskutow jest przekonany, że Chrystus, który już do końca rozdał siebie ludziom, „покидает земное царство, уступая его во временное владение антиподу своему”⁹. Nadprzyrodzoną moc anioła Dymkowa Stalin chce wykorzystać do udoskonalenia kontroli nad myślami, emocjami, a nawet popędami ludzkimi, do zdobycia absolutnego panowania nad nimi, gdyż te przeszkadzają w zaprowadzeniu równości idealnej. Oczywiście, pomysł ten zasługuje, aby określić go jako iście szatański, gdyż godzi w podstawową przesłan-

⁸ Por.: A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa 1993, s. 111, 328.

⁹ Л. Леонов. *Пирамида*, „Наш современник”, 1994, вып. 2, s. 14.

kę chrześcijaństwa - w wiarę w obdarzenie człowieka wolną wolą.

Dymkow, który zresztą bardziej przypomina przybyszy z odległej metagalaktyki, jakich można spotkać na stronicach współczesnej fantastyki naukowej, niż anioła w takiej postaci, do jakiej przyzwyczyliło nas średniowiecze czy romantyzm, występuje w utworze jako nosiciel wiedzy ponadnaturalnej, objawionej. W pewnej mierze jest on tworem pozbawionym powieściowej autonomii, zrodzony w wyobraźni wrażliwej popówny Duni. Dunia nie tylko kontaktuje się z aniołem, ale miewa mistyczne wizje, wybiegające w odległą przyszłość. Wyposażenie jednej z postaci w takie cechy pozwoliło autorowi przedstawić coś w rodzaju paruzji po końcu obecnej cywilizacji, ostrzeżenia przed degradacją ludzkości. Analogicznie jak niektórzy filozofowie religii, Leonow postuluje, aby „doświadczenie mistyczne uczynić uprawioną alternatywą dla nauki”¹⁰. Dla Boga określanego jako „Главный”, „Всевышний”, „Вседержатель” najbardziej pożądanym epitetem ma być - „математически сущий”.

Wiele miejsca zajmują również w tym utworze rozważania o możliwościach osiągnięcia o rzeczywistości wiedzy absolutnej, czyli takiej, jaką posiada Bóg. Jednego z głównych bohaterów, ucznia szatanickiego studenta Nikanora Szamina, który jednak nie stracił swojej wiary w Boga, interesuje „globalna eksplikacja budowy i dziejów kosmosu”, „matematyczne zasady bytu” i „sinusoidy ewolucji”, ale sprawą najważniejszą jest dla niego problem poznawalności Absolutu i znalezienie odpowiedzi na pytania: po co Bóg stworzył ludzi, co było przyczyną „niebiańskiego rozłamu”, czyli prąźródłem zła. W odnarratorskie refleksje i dialogi uczonych bohaterów wpisane jest przekonanie, iż przyroda, historia ludzkości i historia sztuki - jeżeli umie się je czytać - mówią właśnie o Absolutie. Bohaterowie uzmysławiają sobie niewspółmierność bytu człowieka, ograniczonego przez czas i Boga, którego atrybutem jest wieczność.

Ostatnie utwory z dorobku Tiendriakowa i Leonowa w pierwszej kolejności podważają jedną z głównych tez ateizmu - o opozycyjności

¹⁰ A. Deikman, *Bimodalna świadomość i doświadczenie mistyczne*, [w:] *Psychologia wierzeń religijnych*, wybór i wstęp K. Jankowski, przeł. P. Kołyszko, Warszawa 1990, s. 235.

wiary i nauki, przybliżają pojęcie chrześcijaństwa jako religii indywidualnego doskonalenia się, wprowadzają odbiorcę w sferę transcendencji i głębszej niż ziemskiej eschatologii. Są też jednym z wielu dowodów na to, iż teologię śmierci Boga w Rosji należy uznać za przejściową.